من النقد الأدبى إلى النقد الثقافى

حسن حنفى

عرف القدماء والمحدثون النقد الأدبى. فالعرب أهل شعر وبلاغة. الشعر ديوانهم. والبلاغة صناعتهم. وضعت المعلقات السبع على أستار الكعبة كما تقول الروايات. ودخل الوحى الوعى العربى من هذا الباب، البلاغة والأسلوب. وتأثروا به كنص أدبى يضارع الشعر وسجع الكهان. لا يُفهم الوحى الجديد إلا بالشعر القديم كما قال عمر "عليكم بديوان جاهليتكم فإن فيه تفسير كتابكم". وصاغ عبد القاهر الجرجانى نظرية النظم فى "أسرار البلاغة"، وطبقها فى "دلائل الإعجاز". وظهرت أنواع أدبية جديدة كالنقائض الشعرية مثل تلك التى بين الجرير والفرزدق أساس السجال القرآنى بين المؤمنين والمشركين.

وظهر النقد الحديث فى مدرسة أمين الخولى (خلف الله، سيد قطب، شكرى عياد، نصر حامد أبو زيد) استمرارا للنقد القديم. لا فرق بين النص الأدبى والنص القرآنى. فالقرآن نص أدبى. يقوم على الصورة والمجاز، وإثارة الخيال، والتأثير فى النفس. وظهرت عدة دراسات عن التصوير الفنى، والفن القصصى، ومشاهد القيامة فى القرآن الكريم.

وظهر نوع جديد من النقد الأدبى استمرارا للوافد الغربى، فى النقد الأدبى الاجتماعى (عبد المحسن طه بدر) أو النقد البنيوى (جابر عصفور) أو النقد الأسلوبى الذى يقوم على علم اللسانيات الحديث (نصر حامد أبو زيد). وازدهر النقد الأدبى المعاصر فى شتى أرجاء الوطن العربى باجتماع هذين النقدين، القديم والجديد، الموروث والوافد. وتوالت الأجيال. وتفاعل الرافدان فى "فصول" وغيرها من مجلات النقد الأدبى المتخصصة. يتوزعان بين الجماهير والنخبة، بين الدرعميين والآدابيين (خريجى كلية الآداب). وأصبحت مدرسة النقد الأدبى الحديث (طه حسين، العقاد، هيكل) حصيلة تفاعل هذين الرافدين، قراءة "الوسيلة الأدبية" للمرصفى قراءة جديدة أو رد الاعتبار "للشعر الجاهلى". ساهم النقد الأدبى فى النهضة العربية المعاصرة بالجرأة على القديم، واستخدام أدوات جديدة، لا فرق بين النقاد

والمبدعين والمفكرين والمصلحين. فقد كانوا جميعا من رواد النهضة.

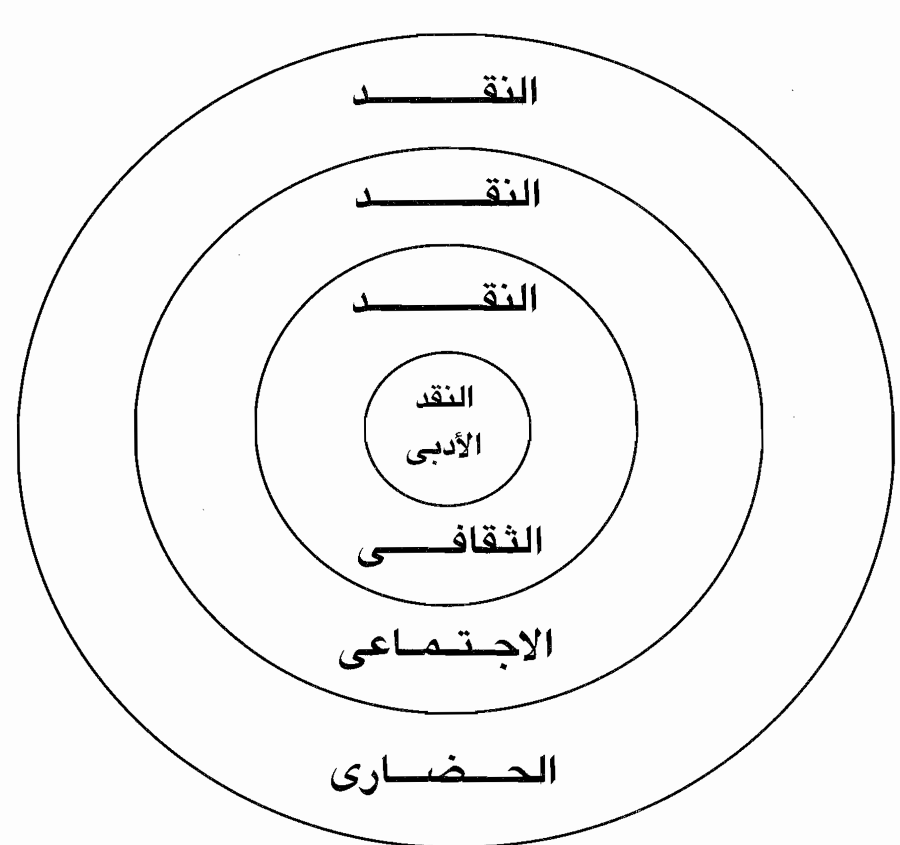
ثم نشأ جيل رابع يحول النقد الأدبى إلى نقد ثقافى. فالنص الأدبى جزء من النص الثقافى. والأدب أحد جوانب الثقافة، والجمال أحد عناصر الفكر. وتم التحول من الصورة إلى القضية، ومن البلاغة إلى الاجتماع، ومن النخبة إلى الجمهور، ومن الجامعة إلى الصحافة، ومن العلم إلى الإعلام. الأدب صناعة الأدباء، والثقافة همُّ المثقفين. يقوم الأدب على تصور للعالم ينتج عن الثقافة. ولا فرق بين التاريخ الأدبى والتاريخ الثقافى.

وكلاهما مظهران للنقد الاجتماعى. فالأدب تصور للمجتمع. والنقد الأدبى الاجتماعى هو الكاشف عن هذه العلاقة بين النص الأدبى والواقع الاجتماعى. وعلم اجتماع الأدب مقدمة إلى علم اجتماع الثقافة. ويتضمن التحليل الاجتماعى التحليل السياسى. فالظاهرة الاجتماعية ظاهرة سياسية. والظاهرة السياسية ظاهرة اجتماعية. إلا أن الثقافة أكثر تشابكا من الأدب. تتجاوز البعد الجمالى إلى البعد الفكرى. تضع الجزء فى الكل، والفرع فى الأصل.

والنقد الثقافى أعم من النقد السياسى. النقد السياسى هو السجال بين القوى السياسية من أجل الوصول إلى السلطة السياسية فى الحزب أو فى الدولة. فى حين أن النقد الثقافى هو تحليل التصورات للعالم أى الثقافة السياسية التى تقوم عليها الممارسة السياسية. هو نقد التصورات الهرمية للعالم التى هى أساس التصورات الدكتاتورية وتوزيع الناس بين الأعلى والأدنى. وهو أساس المجتمع البطريركى. ونقد التصور الرأسى للعالم وهو أساس المجتمع الرأسمالى لصالح التصور الأفقى لغرس مفهوم التقدم. فالعلاقة بين طرفين ليست علاقة بين الأعلى والأدنى بل علاقة بين الأمام والخلف. فالأعلى هو الأمام، والأدنى هو الخلف.

ويدخل النقد الثقافى فى نقد أعم وهو النقد الحضارى. وفى اللغات الأجنبية يستعمل لفظ Cultural للنقدين معا. النقد الحضارى هو النقد الثقافى من منظور أعم. فالثقافة وعى تاريخى، تراكم من الماضى فى الحاضر. هى رؤى للعالم تعبر عن ثقافات الشعوب وخصائصها. فهناك رؤى للعالم يغلب عليها الطابع الحسى التجريبى (البريطانى). وثانية يغلب عليها الطابع العقلى التجريدى (الألمانى)، وثالثة يغلب عليها الطابع الوجدانى (الفرنسى). وهى تعميمات تحتاج أحيانا إلى دقة. ولا تطابق كل عناصر ثقافة الشعب التى قد تبدو أيضا فى الثقافة الشعبية والأمثال العامية وليست فقط فى الثقافة العالمة.

هى إذن أربع حلقات متداخلة من الأصغر إلى الأكبر، من النقد الأدبى إلى النقد الثقافى إلى النقد الاجتماعى إلى النقد الحضارى. تشارك فى مركز واحد وهو النص وتنتهى إلى دائرة واحدة هى الواقع. ويمثل النقد الأدبى على سبيل المثال لا الحصر عبد القاهر الجرجانى، والنقد الثقافى ابن رشد، والنقد الاجتماعى ابن خلدون، والنقد الحضارى إدوارد سعيد.



والسؤال هو: لماذا غاب " النقد" لفظا ومفهوما أو وظيفة فى الثقافة العربية؟ لماذا لم يتطور النقد الأدبى إلى النقد الثقافى والنقد الاجتماعى والنقد الحضارى إلا نادرا عند مجموعة من الأفراد على هامش الثقافة العربية مثل الجعد بن درهم، والحلاج، وابن الراوندى، وأبى حيان التوحيدى، وابن رشد من القدماء، وهشام شرابى وإدوارد سعيد من المحدثين؟

قد يرجع ذلك إلى الوظيفة التى مارسها العقل وهى التبرير، تبرير الدين وتبرير السياسة. ويعنى التبرير الإيمان ببعض العقائد مسبقا ثم جعل وظيفة العقل إيجاد البراهين على صحتها. وهو تعريف الغزالى لعلم الكلام فى "المنقذ من الضلال"، إثبات صحة العقائد الدينية بالبراهين والأدلة اليقينية. يثبت المسلم صحة التوحيد، والمسيحى صحة التثليث، واليهودى صحة شعب الله المختار. الإيمان أولا والعقل ثانيا، المعطيات أولا وفهمها ثانيا. فالله موجود، والعالم مخلوق، والنفس خالدة تثاب وتعاقب طبقا للأعمال مما يقتضى البعث والنشور. وهو يحدد تصورا ثقافيا للعالم لا يمكن الخروج عليه وإلا الاتهام بالكفر والإلحاد والمادية والدهرية. وهو ما أنكره حتى الفكر الإصلاحى لدى الأفغانى فى "الرد على الدهريين". تم ذبح الجعد بن درهم بعد خطبة العيد بيد الخطيب كما فعل إبراهيم بالكبش لأنه تجرأ وقال إن الإنسان صاحب أفعاله ومسئول عنها. وكُفرت الكرامية لأن ابن كرام قال بتصور مغاير لله وهو أن الله محل للحوادث تفسيرا لآية (كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ) فى مقابل تصور بدأ يسود عن ثبات الله تفسيرا لآية أخرى (كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ . وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو

الْجَلَالِ وَالإِكْرَامِ). وتم استبعاد النسق الاعتزالى كتصور للعالم يقوم على الأصول الخمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والحسن والقبح العقليين، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. فجوهر التوحيد هو العدل. ويتمثل العدل فى قدرة الإنسان على الفهم والاختيار، والاستحقاق طبقا للأعمال، والخير والشر فى ذاتهما وليس بقدرة أو إرادة خارجية، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر لتحديد علاقة المحكوم بالحاكم. وساد التصور الأشعرى الذى يقوم على نظرية الذات والأفعال والأسماء، لا فرق بين صفات الله وصفات السلطان فى العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام والإرادة كما عبر عن ذلك الغزالى فى آخر "الاقتصاد فى الاعتقاد". التوحيد مطلق غير مشروط بالعدل، والنص هو الذى يحدد الخير والشر، وهو خاضع لتأويل البشر، وطاعة السلطان من طاعة الله. ومن خرج على السلطان فقد خرج على إرادة الله. فأصبح التبرير الدينى مقدمة للتبرير السياسى، وقبول معطيات الدين مثل قبول معطيات السياسة.

وقد حدث نفس الشىء فى علوم الحكمة أى فى الفلسفة. استقر النسق الفلسفى فيها على نفس النسق الكلامى ولكن بطريقة أكثر عقلانية وباعتماد أقل على النصوص. واشتدت ثنائية الخالق والمخلوق حدة. وأصبحت ثنائية متعارضة لا يمكن التقريب بين طرفيها. صفات الخالق غير صفات المخلوق. ما أُعطى للخالق يسلب من المخلوق. وما يوصف به المخلوق لا يوصف به الخالق. القول بقدم العالم إنكار لهذه الثنائية واتهام صريح بالكفر. وإنكار علم الله بالجزئيات إنكار للعلم الإلهى بكل شىء، كليات وجزئيات، فى حين أنه فى المنطق العلم بالكليات يغنى عن العلم بالجزئيات، والمقدمات الكبرى تتضمن المقدمات الصغرى. وإنكار حشر الأجساد والاكتفاء بخلود النفس خروج على الإيمان. فالحشر للأجساد التى تقاوم قوانين التحلل. فتحويل عقائد الإيمان إلى تصورات عقلية أكثر قبولا خروج على الدين واتهام بالكفر أيضا. وهى التصورات الثلاثة التى كفَّر فيها الغزالى الفلاسفة فى "تهافت الفلاسفة" والتى استمرت بعده بالرغم من محاولة ابن رشد الدفاع عنها وعن احتمالها فى "تهافت التهافت". واستقرت المدينة الفاضلة على المدينة الهرمية التى رئيسها أفضل البشر وأكملهم. ثم تتدرج الطبقات من الأعلى كمالا إلى الأقل كمالا حتى نصل إلى العمال والفلاحين والصيادين. فمن يعملون بأيديهم أقل كمالا من الذين يعملون بعقولهم. وما بين الأعلى والأدنى هناك الوزراء والقواد أى رجال الدولة. واستمر هذا التصور إلى الآن فى السلطة والثروة. والمعرفة تأتى للرئيس من الاتصال بالعقل الفعال وفيضه عليه. وهى معرفة أعلى من المعرفة الحسية والعقلية التى لدى بقية الطبقات. والرئيس والنبى والإمام والخليفة والسلطان ألفاظ لمعنى واحد، وأسماء لوظيفة واحدة.

واقتصر دور العقل فى علم أصول الفقه على استنباط الفروع من الأصول فى القياس الشرعى. وهو تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع لتشابه بينهما فى العلة. فكل واقعة جديدة لها أصل قديم. وكل واقع متغير له أصل ثابت فى النص. فى حين أن النص يتوقف على فهمه واختياره. كما أن الواقع أى "عموم البلوى" أو "المصالح العامة" يدركه كل الناس. وهمشت الاستدلالات الحرة مثل "المصالح المرسلة" أو "الاستحسان" أو "الاستصحاب" أو "الاستصلاح". وهو ما يؤيده النص أيضا "ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن"، "خيركم للناس أنفعكم للناس"، "الضرورات تبيح المحظورات". والمصادر الأربعة للشرع تبدأ

بالنص، الكتاب والسنة. وتنتهى بالواقع، الإجماع والقياس. فالأولوية للنص على الواقع. والنص متشابه، والواقع مرئى. النص سلطة، والواقع تحرر من السلطة. النص ثبات، والواقع حركة. وبالرغم من أن اللغة بها حقيقة ومجاز، ظاهر ومؤول، محكم ومتشابه، مجمل ومبين، مطلق ومقيد إلا أن العلاقة بين الطرفين مثل علاقة الثابت بالمتحرك، القاعدة بالاستثناء، الأصل بالفرع، هى علاقة تفاضل أكثر منها علاقة تكامل. وتقلصت الأحكام فى الحلال والحرام على طرفى نقيض وكأن الإنسان مجرد آلة للفعل أو لعدم الفعل. وهمش المندوب والمكروه اللذان تظهر منهما حرية الاختيار بين الفعل وعدم الفعل. كما استبعد المباح كلية بالسؤال عن حكمه، حلالا أم حراما. وهو المسكوت عنه أو المعفو عنه. وتوارى التحليل والتعليل والفهم بل وإمكانية الاعتراض والتعديل والاجتهاد. وجُعل الصواب واحدا مع أنه متعدد، "للمخطئ أجر وللمصيب أجران".

وقد استبعد التصوف العقل كلية لإيجاد مصدر آخر للمعرفة هو الذوق أو الإلهام أو الكشف. وهو نور يقذفه الله تعالى فى القلب بلا تعمد ولا طلب ولا تكلف. والشرط هو التوجه إلى الله، وسلوك الطريق، والصعود فى المقامات والأحوال، من التوبة حتى الفناء فى الله. هى المعرفة الإشراقية. تأتى المعارف أولا ثم يبحث عن البراهين على صدقها كما هو الحال فى علم الكلام. وقد وضح ذلك فى "حكمة الإشراق" عند السهروردى. واتحدت نظرية الفيض أو الصدور عند الفلاسفة مع الكشف والنور الربانى عند الصوفية فى المعرفة أو الفلسفة الإشراقية. وبدل أن تأتى المعرفة عن طريق الرواية أفقيا من السابق إلى اللاحق تأتى رأسيا من أعلى إلى أدنى. ويحدث نفس الشىء فى السياسة. فالسلطان موهوب، مكشوف عنه الحجاب. زيارة القدس المحتلة فى ١٩٧٧ ومحادثات كامب ديفيد فى ١٩٧٨ ومعاهدة السلام مع إسرائيل فى ١٩٧٩ تمت بإلهام من الله الذى لا مراجعة عليه. و"الكتاب الأخضر" لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. ومبادئ حزب البعث العربى الاشتراكى لا بديل عنها. وهى الخيار الوحيد. الخروج عليها عصيان وتمرد. ولا يمكن تحليل شىء أو فهم شىء أو تعليل شىء. فالكل بقدر الله وبمشيئته. وكيف يكون النقد والصوفى كالخرقة فى مهب الريح؟ وكيف يتم النقد فى عالم من المعجزات والأسرار؟ النقد اعتراض، والتصوف إعراض عن الاعتراض. النقد مقاومة، والتصوف تسليم. وإذا كان علم أصول الدين وعلم أصول الفقه، وإذا كانت علوم الحكمة علوما نخبوية فقد تحول التصوف إلى ثقافة شعبية من خلال الطرق الصوفية. يتبع فيها المريدون المشايخ. ويتبع فيها المشايخ السلاطين.

والعلوم النقلية الخمسة التى لها أكبر الأثر على التعليم الدينى فى المعاهد والمدارس والكليات الدينية والمنتشرة بوفرة لدى دور النشر وفى المكتبات العامة وفى المساجد استبعدت العقل منذ البداية. فهى علوم تعتمد على النص وحده الذى لا دخل للعقل فيه. فعلوم القرآن تدرس الوحى من السماء إلى الأرض، ومن الله إلى الرسول مع أنه أتى نداء للواقع وبناء على طلب. وهو المعروف بأسباب النزول. فالوحى إجابة على سؤال. ودون سؤال لا جواب. وتطورت الأحكام الشرعية بتطور الواقع فحدث النسخ، نسخ الأحكام القديمة بأحكام جديدة. والقرآن لغة، واللغة حقيقة ومجاز. والقرآن قراءة طبقا للهجات والمعانى التى تضبط الإعراب. ومع ذلك عُرض "المحمول" دون الحامل، المكان والزمان واللغة.

واستبعد نقد المتن لصالح نقد السند فى علم الحديث مع أن السند قد يكون صحيحا

والمتن غير صحيح. والمتن فى النهاية هو ما يقبله العقل وما يتفق مع المصلحة. وأصبح ذكر الأسانيد دليلا على العلم. والعلم المنقول لا يخضع للنقد.

وتحول علم السيرة من الرسالة إلى الرسول، من المبدأ إلى الشخص حتى تحولت فى النهاية إلى مجموعة من الأدعية والاستغاثات تقال فى الموالد النبوية مع الفرق الصوفية، وأغانٍ شعبية تنشدها العامة، راقصة بالبيارق والأعلام. لا نقد فيه لأساطير الميلاد ولا لشق الصدر ولا لروايات الإسراء والمعراج ولا للمعجزات، ولا للحقيقة المحمدية الخالدة الأبدية.

وفى علوم التفسير تم تهميش التفسير بالمعقول لحساب التفسير بالمنقول. واعتمد التفسير على أقوال السابقين ومنقولات المفسرين دون تحكيم العقل أو المصلحة ودون التعبير عن روح العصر.

وفى علوم الفقه تم تهميش العقل أيضا لصالح تقليد المذاهب الأربعة التى لا خروج عليها. وأصبح الصراع بينها كالصراع بين الفرق الكلامية دون أن يحاول أحد باسم العصر أن يعيد النظر فى أحكام الغنائم والسبايا والرق والذبائح وهى الموضوعات التى انقضت بانقضاء زمانها، وربما أيضا فى بعض أحكام الجلد والرجم وبعض أحكام المرأة التى أصبحت، فى رأى البعض، معارضة لحقوق الإنسان. والنقد ضد التقليد. النقد تعبير عن الحديث ضد القديم.

ومع ذلك، ظهرت محاولات للنقد فى الفكر العربى المعاصر على استحياء وتخوف. ظلتَ هامشية تتناولها النخبة فيما بينها. وليس لها تأثير على مستوى الثقافة العامة. منها "نقد الفكر الدينى" (صادق جلال العظم) بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧ وظهور مريم العذراء فى كنيسة الزيتون، وفى صينية فضة فى باب الشعرية لتقوية الروح المعنوية، والتمسك بالدين كرد فعل على الهزيمة وبداية الطريق إلى النصر. وكان الجزاء التكفير والاستبعاد، والاتهام بالشيوعية والمادية للكشف عن الجانب الأسطورى فى الدين. ومنها "نقد الخطاب الدينى" (نصر حامد أبو زيد) كرد فعل على انتشار الخطاب الدينى فى الحياة العامة بعد معاهدة السلام المصرية الإسرائيلية والتحالف المصرى الأمريكى، يكشف عن الجانب الاجتماعى والسياسى فى هذا الخطاب وعن لعبة الدين والسياسة، رجال الدين الذين يقومون بدور سياسى، ورجال السياسة الذين يقومون بدور دينى. ومنها "نقد العقل الإسلامى" (محمد أركون) بطريقة أكثر علمية وتاريخية وفلسفية، اعتمادا على اللسانيات المعاصرة، منتقلا من المفكر فيه إلى اللامفكر فيه. وينتقل من لحظات فى تاريخ الفكر الإسلامى إلى الحكم على بنية العقل الإسلامى، من اللحظات المتغيرة إلى الجوهر الثابت. كان له أثره لدى المثقفين خاصة فى المغرب العربى وفى الغرب الأوروبى. يعيش مهاجرا فى باريس بعيدا عن الحياة الوطنية الفكرية فى الجزائر وثورة القبائل فى تيزى أوزو التى بدأ منها. ومنها "نقد العقل العربى" (محمد عابد الجابرى) يصف "تكوين العقل العربى" من البيان إلى العرفان إلى البرهان، ويحدد "بنية العقل العربى" فى نفس المقولات الثلاث محددا الفرق بين المشرق والمغرب فى اختيار المشرق البيان والمغرب البرهان. فى حين أن الحسن بن الهيثم والخوارزمى فى المشرق، وابن مسرة وابن عربى فى المغرب. وطبق ذلك فى العقل الأخلاقى العربى ونموذجه مسكويه ثم فى العقل السياسى العربى ونموذجه أردشير. وأنهى الرباعية بتفسير طولى للقرآن فى ثلاثة أجزاء بعد جزء نظرى أول فى كيفية فهمه. ووضع كل سورة فى منطق يبدأ من مقدمات وينتهى إلى نتائج. وبالرغم من ذيوع المحاولة فى كل أرجاء

الوطن العربى مشرقا ومغربا إلا أنها ظلت تدين فى منهجها إلى البنيوية. تخلط بين التراث الإسلامى الذى ساهمت فيه كل الشعوب والعقل العربى. وتنتقل من التاريخ لتحكم على الجوهر.

ظلت هذه المحاولات المعاصرة فى أيدى النخبة، غير مؤثرة على الجماهير. تريد تجاوز وظيفة العقل التقليدية فى الدفاع عن المعطيات المسبقة. ومع ذلك لم يتجاوز النقد هنا التحليل التاريخى ثم الحكم على الجوهر. وكما قام العقل التقليدى بالإيمان المسبق بالمعطيات قام النقد المعاصر على التسليم المسبق بالأيديولوجيات، ماركسية (العظم) أو الاشتراكية (أبو زيد) أو الليبرالية (أركون) أو القومية (الجابرى)، والمناهج الغربية، الاجتماعية التاريخية (العظم)، الأدبية (أبو زيد)، اللسانية (أركون)، البنيوية (الجابرى). فبدلا من أن يبدأ النقد بالتحليل انتهى بالتركيب. وبدلا من أن يحلل الأبنية القديمة انتهى بأن ركب أبنية جديدة موازية فوق الأبنية القديمة سرعان ما تنهار أمام الموجة السلفية والتمسك بالخطاب التقليدى القديم. والنقد الثقافى لا يبدأ إلا من الواقع الثقافى الذى قد يتراكم فيه التراث القديم ويتفاعل فيه التراث الغربى، ويتصارع الموروث والوافد معا فيه. الموروث يريد أن يستمر من الماضى إلى الحاضر. والوافد يريد أن يزرع المستقبل فى الحاضر، وكلاهما إغفال للحاضر أى لمسار التاريخ. ومعظم المحاولات التى تحاول الفك من إسار القديم دون الوقوع فى إسار الجديد تستبعد من الفريقين. تتهم من أنصار القديم بالعلمانية، ومن أنصار الجديد بالسلفية، فى ثقافة ما تزال ترى ضرورة التعارض بين العناصر المكونة. ولا ترى إلا عنصرا واحدا، العالم بعين واحدة، والتنفس برئة واحدة، والسير بقدم واحدة، أحادية الطرف، ثقافة الفرقة الناجية.

عاقت بعض جوانب التراث القديم ظهور نقد ثقافى لأنه كان مشغولا ببناء العلوم. كان يتمثل ويستوعب ويهضم كل الثقافات المجاورة. وكانت السلاطين تشجع العلماء. فمن الطبيعى ألا ينقد العلماء السلاطين وهم أسباب معاشهم.

وقد انبهر الفكر العربى المعاصر بتيارات النقد فى الفكر الغربى. وأراد أن يسير على منوالها. بدأ الانبهار بمؤسس العصور الحديثة ديكارت فى بدايته بالشك فى الموروث القديم، القاعدة الأولى للمنهج. ثم البداية بنقطة جديدة هى الأنا أفكر أى البداية بحرية الفكر دون الالتزام بعقيدة دينية أو سلطة سياسية. ثم استنباط الوجود نفسه من الفكر "أنا أفكر فأنا إذن موجود". ثم عدم قبول شىء أنه حق إن لم يبد للعقل أنه كذلك وبشرط الوضوح والتميز حتى يتخلص من المعطيات والأحكام المسبقة الدينية والسياسية، واستنباط الأفكار بعضها من بعض حتى لا يتم القفز على بعضها ثم المراجعة لعدم النسيان. ومع ذلك هناك الأفكار الفطرية المغروزة فى النفس، ليس فقط الأفكار الرياضية، الكل أكبر من الجزء، الشىء لا يخرج من اللاشىء بل أيضا فكرة موجود كامل. ولما كان الوجود ضمن الكمال فإن الله موجود لأن الله هو الموجود الكامل. وظيفة العقل هنا أيضا تبرير عقائد الإيمان كما كان الحال عند المتكلمين والفلاسفة. ولما كانت النفس متميزة عن البدن وكان مصير البدن الفناء فإن مصير النفس الخلود. وهو تبرير آخر لخلود النفس كقضية إيمانية.

واستمر تلاميذه فى هذه الوظيفة للعقل، فى الظاهر التفكير وفى الباطن الإيمان عند

ليبنتز ومالبرانش. أما اسبينوزا فهو الوحيد من تلامذته الذى جعل وظيفة العقل مستقلة عن الإيمان. وكتب بالإضافة إلى "الأخلاق" "رسالة فى اللاهوت والسياسة". يثبت فيها أن حرية الفكر ليست خطرا على الإيمان ولا على سلامة الدولة بل إن القضاء على حرية الفكر فيها خطر على الإيمان وتهدد سلامة الدولة. فالعقل قادر على إثبات خطأ التثليث فى المسيحية، وعقيدة شعب الله المختار فى اليهودية. وهو قادر على إثبات التحريف فى الكتاب المقدس، الإنجيل والتوراة. فما هو فى الأناجيل لا يطابق ما قاله المسيح بل من وضع الرواة، ومن تأليف الحواريين خاصة بولس، وما هو فى التوراة من وضع الأحبار. ولا يمكن ضبط تراث شفاهى على مدى ستة قرون من عصر موسى فى القرن الثالث عشر حتى القرن السابع قبل الميلاد عصر التدوين أثناء الأسر البابلى. وينتهى إلى أن نظام العقل هو "مواطن حر فى جمهورية حرة".

ثم جاء كانط بفلسفته النقدية بمحاولة جديدة لتأسيس لنقد هدفه استبعاد كل ما يخرج عن الحس. فالعقل النظرى لا يستطيع أن يتعامل إلا مع ما يبدو من أجل استبعاد الغيبيات. وما وراء ذلك فهى الأخلاق أى العقل العملى، والإرادة الخيرة. وما وراء ذلك هو الجمال الذى يربط بين العقل النظرى والعقل العملى أو الغائية، التطلع نحو المستقبل. أما الدين فى حدود العقل فإنه حضور الخير والشر فى الإنسان ثم صراعهما ثم انتصار الخير على الشر. فالدين أيضا أخلاق.

ثم تطور النقد من النقد العقلى إلى النقد التاريخى، ومن نقد المفاهيم إلى نقد النصوص. فانتهى إلى إثبات التحريف، وأن كل كتاب فى العهد القديم أو فى العهد الجديد الذى يحمل اسم صاحبه ليس له بل لآخر ثم عزى إليه. هى نصوص متعددة من تدوين عديد من الكتاب جمع صاحب الاسم أو غيره بينها. والفرق بين ساعة إعلان الوحى وتدوينه تتراوح بين عدة قرون فى حالة التوراة. فقد عاش موسى فى القرن الثالث عشر قبل الميلاد ودونت التوراة أثناء الأسر البابلى فى القرن السابع قبل الميلاد وحفاظا على التراث من الضياع، خمسة قرون بين اللحظتين. وفى حالة الإنجيل تتراوح الفترة الزمنية بين أربعين وستين عاما فى حالة الأناجيل المتقابلة الثلاثة الأولى إلى المائة عام فى حالة الإنجيل الرابع. وضم إليه ما ليس منه رسائل بولس وأعمال الحواريين ورؤيا يوحنا والرسائل الكاثوليكية السبعة. ومن أجل تبرير ذلك تم التوحيد بين الوحى والإلهام. فالحواريون ملهمون. أما المسيح فهو وحى بشخصه وليس بكلامه. وانتهى النقد التاريخى للكتب المقدسة إلى إنكار مصدرها، الوحى، ولغتها، ومضمونها مما شجع العقل الإنسانى على القيام بمهمة نقد المقدس، نصا، ومفهوما. فكل ما يأتى من السماء إنما يمر بالأرض، زمانا، ومكانا، وبشرا.

وطوّر هيجل الفلسفة النقدية، من نقد العقل إلى نقد التاريخ ونقد الحضارة ونقد الفلسفة ونقد الدين. فالنقد ليس منهجا سلبيا بل هو منهج إيجابى يعيد بناء الثقافة على نحو جدلى، لا فرق بين العقل والواقع، بين الروح والتاريخ. فلا شىء ثابت بل كل شىء خاضع للحركة والتطور الثلاثى، بين الموضوع ونقيض الموضوع ومركب الموضوع فى دورة تتكرر من جديد فى إيقاع ثلاثى ثان، لا فرق بين المعرفة فى "ظاهريات الروح" أو الوجود فى "علم المنطق"، من الدين إلى الفلسفة إلى المعرفة المطلقة فى كل شامل، تمحى فيه الأجزاء.

ثم قام الهيجليون الشبان بمحاولة نقدية ثالثة لهذا الكل من أجل نقد الدين باعتباره اغترابا لصالح العودة إلى الإنسان عند فيورباخ. فكل ثيولوجيا هى أنثروبولوجيا مقلوبة،

ونقد الدولة التى تمثل الروح فى التاريخ لصالح الشعب والناس والجماهير عند باور أو لصالح الفرد عند شترنر أو لصالح الطبقة العاملة أو البروليتاريا عند ماركس. ونقد ماركس "النقد" فى "نقد النقد" من أجل تحويل النقد الثقافى النسبى إلى نقد اجتماعى جذرى. فنقد الفكر فى حاجة إلى أن يتحول إلى نقد الواقع، والنقد الفلسفى فى حاجة إلى أن يتحول إلى نقد اجتماعى.

واستمر النقد فى العلوم الاجتماعية فى مدرسة فرانكفورت عند هوركهايمر فى "النظرية النقدية" التى ينتقل فيها النقد من مذهب إلى منهج، ومن فلسفة إلى أداة. مادته العلوم الاجتماعية. نظرية المعرفة هى علم اجتماع المعرفة، ونظرية الثقافة علم اجتماع الثقافة. ومن داخل النظرية النقدية ينشأ التأويل أى تعدد المداخل المعرفية للظواهر الاجتماعية. وأصبحت النظرة النقدية قادرة على تفسير كل شىء بديلا عن الهيجلية القديمة، تجمع بين النظر والمعرفة، بين المعرفة والاتصال، بين المعرفة والمصلحة، بين الوقائع والمعايير.

ثم تحول النقد فى ما بعد الحداثة والتفكيكية إلى البحث عن اللاشىء. فالحداثة وهم، واستبدال ثابت بثابت، استبدال الجديد بالقديم، والعقل بالإيمان، والواقع بالنص، والبرهان بالمؤسسة، والنقد بالسلطة، سلطة بسلطة. والتفكيك لا يجد شيئا وينتهى إلى العدمية. النقد يأكل نفسه، ويدمر نفسه بنفسه، ويقضى على ما بناه. فلا أنساق ولا بدائل، ولا ثوابت. وهو المعنى السائد أيضا فى الثقافة الشعبية. وراجت هذه التيارات النقدية الحديثة فى الفكر العربى المعاصر دون توفر شروطها أو توازى مراحلها التاريخية مع المرحلة التاريخية التى يمر بها العرب المعاصرون. فمازال العرب يصارعون ضد عصرهم الوسيط الذى انتهى منه الغرب منذ خمسة قرون، مازال العرب يصارعون من أجل إصلاح دينى، ونزعة إنسانية، وعقلانية وتنوير وفكر علمى. ونظرا للعجز عن الحفر فى التراث القديم للبحث عن جذور النقد فإن المفكر العربى يستسهل بنقل النقد الغربى لسد الحاجة وملء الفراغ النقدى. وسرعان ما يحاصر أمام الخطاب السلفى الذى يمتد جذوره فى الماضى، ويلبى حاجة الحاضر حتى إن كان وهما.

يمكن تأسيس النقد فى فكرنا المعاصر بالبحث عن جذوره فى التراث القديم. ففى كل علم من العلوم القديمة هناك ما يمكن البناء عليه حتى فيما يظن أنه أبعد العلوم عن النقد وهو علم العقائد أو علم أصول الدين أو علم الكلام. فصفات الله مجاز أى أنها مقاربات إنسانية، العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام والإرادة. وأسماؤه لها دلالات إنسانية فى نسق القيم كالعدل والرحمة. وكلام الله حادث أى أنه ظاهرة لغوية إنسانية تخضع لكل ما يخضع له النص من قواعد للتفسير. وقد استمر التفسير المجازى فى الفلسفة حرصا على المعنى الإنسانى وعدم الوقوع فى التجسيم والمعانى الحرفية للنصوص كما فعلت الحشوية. وعند الصوفية التأويل فى مقابل التنزيل. ولا تنزيل بلا تأويل، ولا ظاهر بلا باطن. ولا يوجد معنى موضوعى فى النص بل المعنى فى القارئ الذى يدرك دلالة النص بناء على تجربته الحية. وفى علم أصول الفقه الأحكام الشرعية معللة أى لها أسبابها فى الواقع وليست مسلمات ولا مطلقات ولا ثوابت ولا أوامر ولا نواهى خارج الزمان والمكان والقدرات والمصالح الإنسانية. والنص، القرآن نفسه، إجابة على سؤال فى الزمان والمكان ومن بشر. له قراءات عدة وتفسيرات مختلفة للألفاظ والعبارات طبقا لقواعد اللغة، الحقيقة والمجاز، الظاهر والمؤول، والمجمل والمقيد، والمحكم والمتشابه، والخاص والعام. فلا نص دون فهم

وقراءة. والحديث خاضع للرواية، نقد السند ونقد المتن فى آن واحد. والسيرة تشخيص للرسالة فى الرسول، وللمبدأ فى الشخص، وللقول فى القائل، وللإنسان الذى يأكل الطعام ويمشى فى الأسواق، وابن امرأة كانت تأكل القديد إلى الحقيقة المحمدية قبل الخلق. والتفاسير اجتهادات بشرية تقوم فى معظمها على المنقول وليس المعقول. تحول النص إلى تاريخ وليس إلى تجربة بشرية حية ودافع للسلوك. والفقه مازال يتضمن أبواب الرق والغنائم والسبايا والذبائح، والرجم والجلد وأوضاع المرأة القديمة التى تجاوزها الزمن. وعم التقليد دون التجديد. وتحول التراث القديم إلى تراث كل العصور، وهو مرحلة تاريخية واحدة فى مراحل متتالية متغيرة فى ظروفها وطبائعها. مرحلة تاريخية أولى أرّخ لها ابن خلدون فى القرون السبعة الأولى. ومازلنا فى حاجة إلى ابن خلدون ثانٍ يؤرخ للقرون السبعة التالية، ويكون قادرا على التنبؤ بمسار القرون السبعة الثالثة ابتداء من الربيع العربى.

النقد ضرورى للثقافة. أهميته أنه يضع كل ما يُظن اجتماعيا وثقافيا وتاريخيا أنه مسلمات ومطلقات وثوابت موضع التحليل والفحص لبيان النشأة والتكوين ثم البنية أو الماهية. النقد ضرورى لثقافة ترى كل شىء فيها مقدسا هابطا من السماء لا يمكن الاقتراب منه، فهمه أو تأويله لأنه يتضمن معناه فى داخله ويفهم عن طريق اللغة، حقيقة دون مجاز، ومحكما دون تشابه، ومبينا دون مجمل، ومقيدا دون مطلق.

النقد ضرورى لثقافة ترى الحقيقة من جانب واحد، فى رأى واحد، لدى فريق واحد، هى الفرقة الناجية، وما سواها هالكة. النقد هو القادر على إثبات نسبية المعرفة، وتعدد الرؤى. فالحقيقة منظور. لا يستبعد أحدها الآخر. بل يتفاعل بعضها مع البعض من أجل رؤية الموضوع من كل الجوانب. الرفض المبدئى ليس نقدا. إنما النقد هو التحليل وبناء العناصر المكونة للمركبات، ونزع السلطة منها، سلطة التاريخ وسلطة المقدس.

النقد ضرورى كأحد وسائل التحرر والتفسير الاجتماعى إعدادا للثورة الفكرية. فقد قامت الثورات الشعبية العربية الأخيرة من تجارب الفقر والقهر والإهانة والتعذيب وضياع حقوق الإنسان. والخطورة ألا يساند ذلك حركة نقد ثقافى للتصورات الموروثة للعالم التى تستغلها بقايا النظم السابقة دفاعا عن الاستقرار والثبات والرزق والأمن والأمان.

النقد الثقافى هو الثورة الدائمة التى لا تنتصر بمجرد إسقاط نظام سياسى بل بتغيير نظام عقلى وتصور للعالم يجعل الناس يتقبلون القهر والتسلط ويستسلمون للمقدس المكتوب، ويؤمنون بالمخلص، المهدى المنتظر أو المسيح الذى يقضى على المسيح الدجال، فرعون ونمرود.